

Monika Walter

Postkoloniales oder postmodernes Erzählmodell? Ein hemisphärischer Blick auf Erzählpraxis und Theoriedebatten von *testimonio* und *témoignage*

1. Was ist das Testimoniale?

Warum kann eine Denkmetapher wie der "hemisphärische Blick" (Ottmar Ette) heutzutage eine besondere Bedeutung gewinnen? Eine erste Erklärung findet sich unter dem Stichwort der Globalisierung und jenen mit ihr möglich gewordenen transregionalen Vernetzungen von Literaturprozessen. In Hemisphären zu denken bedeutet in gleicher Weise, bisherige hierarchische Konstruktionen von Wissensbeständen und von ethnischen, rassistischen, moralischen Ausschlussverfahren radikal in Frage zu stellen. Eine zweite Erklärung für die neuartige Fähigkeit, Ganzheit anders zu denken, ist sicher auch in den entscheidenden historischen Einschnitten des späten 20. Jahrhunderts zu finden. Mit dem folgenreichen Paradigmenwechsel, den das Ereignis des Mauerfalls von 1989 auslöste, verloren linke wie rechte Konstrukte einer Zweiteilung in Erste und Dritte Welt oder in Sozialismus und Kapitalismus schnell ihre diskursive Autorität. Die Folgen dieses Umbruchs wurden in Peripherie und Zentrum höchst unterschiedlich empfunden. Felix Guattari hob eher das Gefühl eines "impasse" hervor: "De son côté le mouvement social est dans l'impasse en raison de la faillite des régimes communistes et de la conversion des sociaux-démocrates au libéralisme" (Guattari 1992: 85). Weitaus tiefergehender wurde die Wende dagegen an der "Peripherie" empfunden. Dort wurden nicht allein alte Metaphern durch neue ersetzt, eine ganze andere Sicht auf die "Dritte Welt" und den peripheren Anderen musste sich durchsetzen:

With the replacement of the Third World metaphor by the metaphor of postcoloniality, [...] it can no longer mark an "other", that is radically outside of and different from Contemporary North American or European society (Gugelberger 1996: 1).

Warum sollte sich nun gerade die Erzählform von *témoignage* und *testimonio* in besonderer Weise als geeignet erweisen, die neuen methodologischen Möglichkeiten eines hemisphärischen Blicks zu erproben, die über eine erweiterte romanistische Komparatistik weit hinausgehen? Grundsätzlich liegt es nahe, zunächst auf ihren Status als populäres "transgénero" (Steimberg 1993: 46) hinzuweisen, das gleichermaßen in europäischen und außereuropäischen Kulturen anzutreffen ist. In Europa nomadisierte das Zeugnis noch bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts als juristische, religiöse alltagspraktische – also mit hin nicht- oder halb-literarische – Ich-Aussage am Rande von Literaturfeldern, die selbst einen ungeklärten Gattungsstatus besaßen: populärer Lebensbericht, dokumentarische, nicht-fiktive oder einfach Erfahrungsliteratur im weitesten Sinn. Dieses "transgénero" musste also vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts umfassend neu bewertet worden sein, wenn Anfang der neunziger Jahre die amerikanische Literaturwissenschaftlerin Shoshana Felman erklären konnte: "Our era can precisely be defined as the age of testimony" (Felman/Laub 1992: 5). In einer hemisphärischen Retrospektive tritt eine Schlüsselstellung des testimonialen Erzählens innerhalb internationaler Theoriedebatten um die Verortung von Literatur in postkolonialen und postmodernen Gesellschaften besonders deutlich hervor. Über alle tief greifenden Unterschiede hinweg treffen sie sich in einem Kernproblem – der besondere Status der Zeugenerzählung innerhalb einer Moderne-Ästhetik, die nach den Extremerfahrungen von Holocaust und Kolonialismus eine strikte Trennung zwischen ästhetischen und ethischen Kriterien nicht mehr aufrecht erhalten kann.

Doch treten gleichzeitig scharf die Unterschiede in Erzählweisen und Theorien des Testimonialen in Peripherie und Zentrum hervor. Die *estudios testimoniales/testimonial studies* konnten in Lateinamerika seit dem 16. Jahrhundert den Gestus des Zeugnisablegens als wichtiges Erzählelement von kolonialer und antikolonialer Geschichtsschreibung zurück verfolgen, z.B. als Erzählbericht indianischer Informanten für Missionare und Historiker in den Chroniken eines Bernardino de Sahagún oder eines Garcilaso de la Vega el Inca. Wurde *testimonio* in vergangenen Jahrhunderten als wesentlicher Beleg jeweils für oder gegen eine diskursive Teilung in "Neue" und "Alte Welt" eingesetzt, so kam in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine andere Variante hinzu. Gemeint ist die narrative

Begegnungsinszenierung zwischen einer sozial engagierten kreolischen Intelligenz mit den bislang diskurslos gebliebenen ethnisch und sozial Anderen. In ihr spiegelte sich auch eine grundlegende Kritik an der Gegensatzkonstruktion von "Erster" und "Dritter Welt" wider. Typisch für diesen neuartigen Gestus des doppelten Zeugnisablegens sind zwei kanonisierte Texte geworden: *Biografía de un Cimarrón* (1966), in dem der einst in Kuba entlaufene Sklave, Unabhängigkeitskämpfer und Zuckerrohrarbeiter Esteban Montejo auf den jungen Dichter und Ethnologen Miguel Barnet traf (1966), und *Me llamo Rigoberta Menchú* (1983), in dem die guatemaltekeische Quiché-Indianerin Menchú in Paris der venezolanischen Ethnologin Elisabeth Burgos von ihren traumatischen Lebenserfahrungen berichtet. In Lateinamerika wird das Zeugnis überhaupt weitaus früher als in anderen Teilen der Romania als Gattung etabliert. Dies erfolgt innerhalb des kubanischen Literaturpreises "Casa de las Américas" seit 1970, womit eine ausdrückliche Aufwertung von Zeugnisliteratur verbunden war. "Testimonio" bedeutet nach dem Begründungstext von Ángel Rama "mostrar la línea de la tarea y la lucha de la América Latina a través de la literatura" (Rama 1995: 122).

Im Gegensatz zu Lateinamerika war die Zeugnisentwicklung im Nachkriegseuropa weniger mit Utopien und konkreten Experimenten radikaler politischer und sozialer Veränderung verbunden. *Témoignage* sollte wie ein leidenschaftlicher Appell zu einer grundlegenden moralischen Selbstbesinnung wirken: Trotz der Krisen von Zweitem Weltkrieg und Holocaust wurde mit einem solchen Appell keine Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft angestrebt. Obwohl schon ab 1947 heutige Klassiker unter den Augenzeugenberichten (Robert Antelme, David Rousset, Jean Cayrol, Charlotte Delbo) erschienen, blieb diese frühe Holocaust-Literatur bis in die siebziger Jahre im öffentlichen Bewusstsein Frankreichs weitgehend marginalisiert. Während in Lateinamerika, angefangen mit Barnets eigenen theoretischen Überlegungen zur "novela testimonio" (Barnet 1983), das testimoniale Phänomen sofort von Theorie-Diskussionen begleitet war, fehlte in Frankreich lange Zeit jene *herméneutique du témoignage*, wie sie Emmanuel Lévinas und Paul Ricœur entwerfen sollten.

Auch jener in der französischen Literaturwissenschaft viel diskutierte Paradigmenwechsel von einer "littérature d'imagination" zu einer "littérature de témoignage" erweist sich im heutigen Rückblick

eher als Wunschvorstellung denn als Abbild der tatsächlichen Literaturprozesse. Zunächst schien Theodor W. Adornos Verdikt – “Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch” (Adorno 1977: 10-1/30) – alle künstlerischen Ausdrucksformen aus dem Holocaust-Thema zu verbannen. Doch sollten es weitaus mehr Romanfiktionen wie *La peste* (1947) von Albert Camus und später *Le dernier des justes* (1959) von André Schwarz-Bart sein, die eine breitere Leserschaft für das Holocaust-Thema öffneten. Gleichzeitig erprobten sie damit ein erstes Gegenexperiment gegen den später in der Holocaust-Forschung aufkommenden Begriff einer “écriture d’innombrable” (Dana 1998: 177).

In der frankophonen Peripherie entstand seit den sechziger Jahren eine Fülle von Ich-Erzählungen über Folter, Verfolgung, menschliche Katastrophen und Überlebenskämpfe vor allem während der algerischen Unabhängigkeitskriege. Sie sind lange Zeit unbeachtet geblieben und bis heute noch nicht systematisch erschlossen worden. Was bedeutet es aber, wenn sich ein Marokkaner wie Tahar Ben Jelloun 1976 ausdrücklich zu einer testimonialen Erzählpoetik bekennt: “Mes objectifs? Témoigner. Dire, essayer de pas trahir l’écoute” (Novén 1996: 27). Diese testimoniale Dimension des frankophonen Schreibens bei maghrebinischen Schriftstellern wie dem Marokkaner Driss Chraïbi oder den Algeriern Mohamed Dib und Mouloud Mammeri wurde von der Forschung zwar hervorgehoben (Spiller 2000: 50), aber noch längst nicht systematisch analysiert. Es bleibt zu klären, ob “témoigner” bei den maghrebinischen Erzählern ein neuartiges doppelstimmiges Schreiben oder eine neue Auslegung der beglaubigenden Funktion innerhalb der Romanfiktion darstellt, die sich nicht in der Nachprüfbarkeit des Erzählten erschöpft, sondern ein besonderes emotionales und moralisches Verantwortungsbewusstsein des Autors gegenüber der literarischen Äußerung einschließt.

In einem hemisphärischen Blick auf alle diese Prozesse, der die bislang vorherrschenden, national oder kontinental ausgerichteten Forschungsperspektiven hinter sich lässt, wird jetzt die mangelhafte gegenseitige Kenntnissnahme der theoretischen Debatten zum Testimonialen sichtbar. Mehr noch: eine seltsame und zunächst rätselhaft erscheinende wechselseitige Blockierung zeichnet sich ab. Bis in den Beginn der neunziger Jahre herrschte in den *estudios testimoniales* eine Einstellung vor, die Elzbieta Skłodowska mit Ironie bewertete:

“El testimonio fue canonizado como una ‘dominante’ de la literatura hispanoamericana del llamado post-boom” (Sklodowska 1992: 1). Georges Gugelberger bezeichnete mit *testimonio* nicht allein ein genuin lateinamerikanisches Phänomen, sondern das Exempel einer “Dritte-Welt-Literatur”: “[...] the desire called testimonio was the desire called Third World literature” (Gugelberger 1996: 2). Shoshana Felmans “age of testimony” dagegen umfasst allein testimoniale Traditionen Westeuropas. Sie reichen von Werken der klassischen Moderne (Mallarmé, Camus) bis zu Augenzeugenberichten des Holocaust (Wiesel, Lanzmann) und dem *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* in Yale, das Videos mit Augenzeugenberichten des Holocaust sammelt. Angesichts der fast nebeneinander verlaufenden Debatten nimmt es nicht wunder, dass bis heute das entscheidende theoretische Problem der gesamten Zeugnisforschung ungelöst geblieben ist. Mary Louise Pratt hat es auf den Punkt gebracht:

[...] we still lack well-developed theoretical frameworks for specifying what testimonio is [...]. The lack of such interpretative and ethical frameworks has left the field open to the application of norms that are irrelevant and arbitrary (Pratt 2001: 41).

Die Schwierigkeiten, solche “theoretical frameworks” zu konstruieren, liegen nicht allein in der proteischen Vielfalt des Testimonialen. Sie liegen, wie sich bereits herausgestellt hat, in den unterschiedlichsten theoretischen Standpunkten verborgen. Bislang haben sie sogar eine systematische Klärung von Begriffen wie Zeuge, Zeugenschaft, Zeugnisaussage, Akt des Zeugnisablegens verhindert, so dass “strukturelle Differenzen, Überschneidungen, Verbindungslinien zwischen europäischen und amerikanischen Betrachtungs- und Beschreibungsformen zugunsten einer pauschalisierten Sichtweise” verdrängt worden sind (Segler-Meißner 2003: 11). Um den Konflikten und Blockierungen dieser narrativen und theoretischen Prozesse gründlicher nachzuspüren, beginnen wir unseren “hemisphärischen Blick” von dem heutigen Standort aus noch einmal auf die tiefer liegende Entstehungsgeschichte des modernen *testimonio/témoignage* zu richten, die unmittelbar mit den großen historischen Wenden der Modernegeschichte verbunden sind.

2. “Le témoignage sans réserves”: der Zeuge als Holocaust-Überlebender

Das Trauma des Holocaust bildet seit der Nachkriegszeit eine ständige Herausforderung für alles europäische Denken und Schreiben. Wie Georges Didi-Hubermann erinnerte, hatte Hannah Ahrendt schon 1946 in *L'image de l'enfer* angemerkt: “Auschwitz dépasse toute pensée politique existante, voire toute anthropologie? Il faut donc repenser jusqu’au fondement des sciences humaines en tant que telles” (Didi-Hubermann 2003: 38). Nicht allein verlor nach 1945 das Ideal einer angeblich universal gültigen Wahrheit jegliche Glaubwürdigkeit, ebenso musste auch ein seit dem Aufklärungsdiskurs autonom gesetztes Subjekt, das frei über sich und die Welt zu entscheiden vermochte, radikal in Frage gestellt werden. Die privilegierte Stellung und reflexive Selbstgewissheit des *cogito ergo sum* hatte sich als Grundlage einer Ethik der Selbsterhaltung entlarvt, die immer schon eine vorweggenommene Vernichtung des Anderen mit einkalkulierte (Liebsch 1997: 106). Aber erst fünfzig Jahre nach dem Holocaust konnte Giorgio Agamben die frühen Erschütterungen der Europäer offen aussprechen, wenn er im Konzentrationslager das “verborgene[s] Paradigma des politischen Raumes der Moderne” (Agamben 2002: 131) erkannte, das wie kein anderes eine in der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Logik der Ausschließung zum Ausdruck gebracht hat. Radikal von gesellschaftlicher Anerkennung ausgeschlossen menschliche Existenz hatte jedoch zuallererst der Kolonialismus hervorgebracht, der, wie Agamben ganz zum Schluss von *Homo sacer* erwähnt, “alle Bevölkerung der Dritten Welt in nacktes Leben” verwandelte (Agamben 2002: 189).

Der periphere Blick auf die humanen Katastrophen von Faschismus und Zweitem Weltkrieg musste sich daher grundlegend von der Reaktion der betroffenen Europäer unterscheiden. Die *colonisés* erkannten in diesem Alptraum weniger das singuläre Geschichtsereignis, als den paradoxen Höhepunkt einer jahrhundertealten kolonialen Vernichtungs- und Versklavungspolitik, die als Genozide durchaus zu ihrem kolonialen Alltag gehörte. Das Paradoxe war nur, dass dieses Ausschlussverfahren sich im Holocaust gegen ihre eigenen Erfinder richtete. Für den Martinikaner Aimé Césaire überspielte das europäische Entsetzen über die *Shoah* tief verdrängte Vorgänge, die nun

offenbar geworden sind, wie er in seinem *Discours sur le colonialisme* (1955) offen legt:

Ce que le très chrétien bourgeois du XXème siècle ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi [...] c'est le crime contre l'homme blanc d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique (Ferro 2003: 5).

Für die "Dritte Welt" stellte nach dem Holocaust die endgültige Umkehr der Logik der Ausschließung der Wilden, der Indianer, der Neger – "nichts an das Menschliche Anklingende" (Hegel 1995: 12, 122) – vorrangig kein Denkproblem, sondern ein praktisch-politisches Veränderungsprojekt dar. Einen ersten Versuch solcher Umkehr hatten in den dreißiger Jahren Aimé Césaire und Léopold Senghor mit dem Begriff der *négritude* unternommen, in dem moralische und kulturelle Ebenbürtigkeit zwischen Erster und Dritter Welt, zwischen Frankreich und seinen Kolonien, eingefordert wurde. Andere erkannten in den antikolonialen Befreiungsbewegungen die zweite große Wende der Modernegeschichte (Baratta 2003: 193) und waren, wie der Martinikaner Frantz Fanon, von dem Erfolg eines alternativen und selbstbestimmten Gesellschaftsexperiments in der "Dritten Welt" überzeugt. In Frankreich dagegen gab es zwar, wie das Beispiel Jean-Paul Sartre beweist, viel Unterstützung für eine antibürgerliche Perspektive in der "Dritten Welt". Doch blieb im französischen Blickpunkt *témoignage* vor allem mit den extremen Ereignissen des Holocaust verbunden.

Früh allerdings hatte sich ein Autor in der Zeugnisdebatte zu Wort gemeldet: Albert Camus förderte kurz nach Kriegsabschluss die Veröffentlichung von Konzentrationslagerberichten, so von Robert Antelmes *L'espèce humaine*. Er gehörte zu den ersten Autoren im Nachkriegsfrankreich, die die testimoniale Funktion des Erzählens innerhalb des modernen Romans neu auszulegen suchten: "*La peste* de Camus pourrait inaugurer un nouveau genre, les 'fictions du réel': la fiction et l'histoire" (Dana 1998: 92). Was Kritiker damals besonders befremdete, war die Wahl der Pest als Allegorie für das Vernichtungstrauma. Nach Roland Barthes, damals noch erklärter historischer Materialist, versperrte eine solche Allegorie eher den Zugang zu einem rationalen Erklärungsmutter der Geschehnisse. In einem öffentlichen Briefwechsel mit Camus erklärte er 1955: "J'estime une morale de l'explication plus complète qu'une morale de l'expression" (Lévi-Va-

lensi 1991: 193). Gründlicher konnte das Missverständnis nicht ausfallen. Wollte doch Camus in *La peste* gleichermaßen die ermutigende Erfahrung der *Résistance* wie die bestürzende Einsicht in die Weltkriegsereignisse mit dem Höhepunkt des Holocaust als ein "event without a referent" (Felman/Laub 1992: 102) gestalten. Gerade das Undenkbare und Unsagbare der historischen Ereignisse sollte eine neuartige Herausforderung an die Literatur wie die Philosophie werden. In den "témoignages sans réserves" (Camus 1947: 9), die sein Held Rieux sammelt und selbst niederschreibt, führt Camus das Scheitern der narrativen Beglaubigungsmöglichkeiten des Romans vor, wenn es um die realistische Wiedergabe von völlig unglaublich wirkenden Ereignissen wie Kriegspogrome und Holocaust ging. Im Gegenzug aber entdeckte er eine andere, tiefer gehende Authentizität in einem, durch die *Résistance*-Erfahrung bestärkten Verantwortungsbewusstsein des Schriftstellers, seiner Einbildungskraft eine politische Dimension zu geben, in dem er von nun an den "parti de la victime" (Camus 1947: 273) übernahm.

Noch Anfang der neunziger Jahre gehört Felman zu den ersten Interpreten, die die Besonderheiten testimonialen Erzählens in Camus' Werk genauer und systematischer untersuchte. Auch sie betont die Beziehung zwischen dem Gestus des Zeugnisablegens und seiner Entscheidung "to side with the targets of victimization" (Felman/Laub 1992: 117). Aber selbst Felman thematisiert nicht die Verbindungslinie zwischen dem Nachkriegsinteresse am Testimonialen und Camus' früher Ankündigung einer Poetik des Bezeugens. Sie klingt bereits in einer der ersten Eintragungen in seinen *Carnets* vom Mai 1935 an:

A mauvaise conscience, aveu nécessaire. L'œuvre est un aveu, il me faut témoigner [...] C'est dans cette vie de pauvreté, parmi ces gens humbles ou vaniteux, que j'ai le plus sûrement touché ce qui me paraît de sens vrai de la vie (Camus 1962: I, 16).

In dieser Aussage wird bereits der narrative Gestus des Zeugnisablegens mit einem Gebot existentiell begründeter Wahrhaftigkeit verbunden. Dieser Haltung liegt eine früh bejahte ethische Verpflichtung gegenüber jenen zugrunde, die Opfer doppelter Ausschlussverfahren waren: als Verlierer unter den *colonisateurs*, als Opfer auf der Seite der *colonisés*.

La Peste spiegelt nicht allein die Schwierigkeiten des glaubwürdigen Zeugnisablegens über Kriegskatastrophen und das Trauma der

Konzentrationslager wider. Camus' Roman schöpft seine besondere Wirkungskraft auch aus dem Anliegen seines Autors, "une communauté de témoins" (Dana 1998: 86) zu begründen, die den Widerstandsbund der *Résistance* fortsetzen sollte. Aber Camus unterschätzte den abwehrenden Verdrängungsimpuls seines Lesepublikums. Der Holocaust-Überlebende als Inbegriff des Entrechteten und Entwurzelten, völlig aus der realen Ordnung gestoßen und ganz und gar beziehungslos geworden, "un homme lazaréen" (Cayrol 1950: 12; Segler-Meßmer 2003: 132) fand erst in den siebziger Jahren die Aufmerksamkeit von Forschung und einem Lesepublikum, das nun gewillt war, die erzählten Grenzerfahrungen als *témoignage* oder Roman zu beglaubigen. Seit *La chute* begriff Camus, dass "le témoin comme le victime n'a pas d'allié" (Dana 1998: 86). Seine spätere Suche galt einem "art de vivre par temps de catastrophe" (Camus 1958: 18), der ihm und anderen helfen sollte, sich "aveuglement auprès de tous ces hommes silencieux" zu halten (Camus 1958: 21). Ihrem Schicksal hat er dann als Entwurf einer bislang diskurslos gebliebenen *culture de pauvreté* in seinem Romanfragment *Le premier homme* nachzuspüren versucht. Obwohl Camus niemals eine Aussage wie die von Agamben über die Konzentrationslager als "verborgenes Paradigma des politischen Raumes der Moderne" (Agamben 2002: 131) – formuliert hat, so trifft seine Radikalkritik an einer bürgerlichen Ethik der Funktionalität den Kern allen Denkens nach der Holocaust-Erfahrung. In *L'homme révolté* stellt er sich diesem Grundproblem: "Nous ne saurions rien tant que nous saurons pas si nous avons le droit de tuer cet autre devant nous ou de consentir qu'il soit tué" (Camus 1951: 16).

Die Problemlösung liegt für Camus in einer ethisch motivierten individuellen Revolte "devant une condition injuste et incompréhensive" (Camus 1951: 23). Sie ist nicht gleichzusetzen mit politisch motivierten Aufständen oder Revolutionen, die für ihn als gewaltsame Machtbehauptung erneut den Keim gesellschaftlicher Fehlentwicklung in sich tragen. In der Revolte wird jetzt eine allen Menschen vorgegebene gemeinsame Natur sichtbar, deren Prinzipien Maß und Grenze sind. Camus' solidarische Forderung nach Respekt vor der menschlichen Natur geht von einer "unbegrenzten Gültigkeit" der "allen Menschen gemeinsamen Würde" aus (Mairhofer 1999: 219). In diesem Anspruch auf einen unhintergehbaren Sinn von Gerechtigkeit verrät Camus seine naturrechtlichen Denkgrundlagen, wie sie von

dem ersten *Carnet* bis zu *Le premier homme* zutage treten. Das tatsächliche Maß dieser menschlichen Natur erkennt er vor allem in der selbst erfahrenen Armut und in den wenigen Gewissheiten, die das einfache Leben der Armen hervorbringt (Mairhofer 1999: 200). Camus ist allerdings niemals so weit gegangen, wie die beiden christlich orientierten Denker Emmanuel Lévinas und Paul Ricœur, eine eigene „herméneutique du témoignage“ und – mit ihr verbunden – eine Poetik und Ethik des Zeugnisablegens zu entwerfen. Dies ist möglicherweise einer der Gründe, warum weitaus weniger Camus als diese beiden Philosophen eine so überragende Rolle in der französischen Neubewertung der Zeugnisliteratur des Holocaust gespielt haben.

Alle drei Denker standen sich ebenso in ihrer Radikalkritik der bürgerlichen Moderne nahe, wie in ihrer grundsätzlichen Ablehnung der für sie trügerischen gesellschaftlichen Alternativen (Lévinas 1988: 88). Ihre Aufmerksamkeit galt vielmehr jener „irrealen Realität der Menschen, die im alltäglichen Weltgeschehen verfolgt werden“, „um deren Würde und Sinn sich die Metaphysik nie gekümmert hat [...]“ (Lévinas 1988: 101). Alle drei beunruhigte eine Frage: „Comment est possible une rencontre de cultures diverses, entendons: une rencontre qui ne soit pas mortelle pour tous?“ (Ricœur 1955: 335). In eine Erkundung möglicher Antworten flossen gleichermaßen Negativverfahren des Holocaust wie des Kolonialismus ein. Das Gebot – „Du darfst nicht töten“ – setzten diese Autoren bewusst gegen die tatsächlich in der Gesellschaft wirkende Gewalt (Ruchlak 2004: 147). Es ist eine Option unter vielen anderen real möglichen Sozialbeziehungen und damit nicht zuallererst eine historische Erfahrung, sondern in seiner Wirksamkeit begründet in Naturrecht, in jüdischem oder protestantischem Glauben.

Die „Gabe“ der Fürsorge, der Verantwortung gegenüber Verwundbarkeit des Anderen, der Dringlichkeit des „Mich-Angehens des Anderen“ (Wenzler 1989: XII), diese Gabe kann für Lévinas wie für Ricœur – gerade nach der *Shoah* – nur noch ein singuläres, kein daterbares Ereignis mehr sein. Diese Gabe schöpft vielmehr aus einer vor aller nachweisbaren Erfahrung eingegangenen ethischen Verpflichtung. Die Liebe, mit der der Andere in seinem Anderssein respektiert wird, verwandelt sich in die Tiefendimension einer Gerechtigkeit, deren vollkommene Verwirklichung sich nach 1945 endgültig als eine selbstzerstörerische Utopie erwiesen hat (Lesch 1990). In

dieser Konstellation ist das bürgerliche Subjekt völlig undefiniert. Es tritt nicht mehr mit dem "idealistischen Anspruch des seiner selbst gewissen wie der Welt mächtigen Ich" auf (Mayer/Hentschel 1990: 8). Es stellt keine autonome Vernunftsubstanz mehr dar und besitzt ebenso wenig eine nachweisbare Identität. Das Selbst kann von nun an nur bezeugt werden.

Zeugnis von sich ablegen ist für Lévinas und Ricœur nicht identisch mit dem Selbstzeugnis, sondern wird "ein grundlegend zwischenmenschliches Geschehen", in dem "Gewissheit nur aus dem Glauben des anderen" zu gewinnen ist (Liebsch 1997: 163). Insbesondere in Paul Ricœurs Aufsatz "L'herméneutique du témoignage" (1972) und einem späteren Text "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage" (1989) ist das Zeugnis radikal umgewertet worden. Nach Ricœur ist der Akt des Zeugnisablegens immer auf die Meinungsbildung anderer gerichtet und muss deshalb ebenso eine eigene Interpretation des Geschehens wie einen Appell zur Deutung für die Zuhörenden und Lesenden enthalten. Wahrheit und Glaubwürdigkeit verbleiben so innerhalb der offenen Kategorie des Verstehens, die nicht ohne jene Haltung auskommen kann, die Paul Ricœur "la croyance-confiance du témoignage" (Ricœur 1992b: 112) nennt. In dieser Formulierung wird bereits deutlich, dass Ricœur in seiner Hermeneutik nicht auf die pragmatische Dimension des Bezeugens setzt, eben auf das alltagspraktische, juristische oder historiographische Zeugnis. Weitaus mehr denkt er an *témoignage* im emphatischen Sinne, als narrativer Ausdruck einer "expérience de l'absolu" (Ricœur 1992b: 107), die keine nachweisbare Spur in das Geschichtliche mehr enthält und deshalb ein ganz neues Verantwortungsbewusstsein gegenüber dem Akt des Zeugnisablegens voraussetzt:

Si le témoignage doit être un problème philosophique et pas seulement, comme on le dira, juridique, voire historique, c'est dans la mesure où le mot ne se borne pas à désigner le récit. D'un témoin qui rapporte ce qu'il a vu, mais s'applique à des paroles [...] à des actions, à des vies, en tant que telles attestent au cœur de l'expérience et de l'histoire une intention, une aspiration, une idée qui passent l'expérience et l'histoire (Ricœur 1992b: 107).

Ricœur hat ebenso auf die gleiche griechische Etymologie von Zeugen und Märtyrer hingewiesen. Der Zeuge beweist nichts, sondern erfährt "une épreuve, une situation limite". Er nennt als Archetypen "le Ser-

viteur souffrant”, “le juste persécuté” (Ricœur 1992b: 116-117). Das entscheidende konstituierende Merkmal von *témoignage* ist in dieser Perspektive das Engagement, das einer im Zeugnis als Wort, als Tat oder sogar im Opfertod aufbringt (Schubert 2001: 90, 93).

Ausgehend von Lévinas' und Ricœurs Hermeneutik des Testimonialen hat die französische Zeugnisforschung der achtziger Jahre vor allem den *concentrationnaire*, das überlebende Holocaust-Opfer zum exemplarischen Zeugen erhoben. Dieser moderne oder postmoderne *témoignage* wurde klar von allen traditionellen und anderen zeitgenössischen Formen des Testimonialen abgesetzt. Anders als in Camus' *aveu*-Auffassung und anders als in der lateinamerikanischen Debatte zielte die französische Theoriesuche auf eine Sonderstellung des Holocaust-Zeugnisses gegenüber den Varianten von Erfahrungsliteratur: Populäre Lebensberichte und Bekenntnistexte von Grenzerfahrungen (Aids- und Krebskranke, Migranten und andere Opfergruppen) werden folgerichtig aus dieser Diskussion ausgespart. Eine Vermischung mit der besonderen Form der Holocaust-Erzählung soll umso mehr vermieden werden, als nur sie auf scheinbar einmalige Weise als “Unterbrechung, Innehalten oder Stillstand der Diskurse” zu wirken vermag (Weigel 1999: 119). Der narrative Akt des Zeugnisablegens zielt auf diese Weise ganz auf die Nichtdarstellbarkeit und Unverfügbarkeit des Ereignisses ab. So bleibt ein innerer Widerstreit bestehen: Das Zeugnis wird das Beispiel *par excellence* von “l’impensable” und “l’indicible” und in gleichem Maße für den Versuch, “de réserver le reste, l’oublié inoubliable dans l’écriture” (Schubert 2001: 120).

Camus, Lévinas und Ricœur haben das Zeugnis als einen über die rational erfassbare Geschichte hinausreichenden Erzählgestus begriffen, der gerade durch diese Tatsache mit einer besonderen ethischen Verantwortung aufgeladen werden konnte. Seit den achtziger Jahren, vor allem im Gefolge einer Umdeutung der ästhetischen Kategorien des Erhabenen und des Schrecklichen (Lyotard, Kristeva) nimmt dieser *témoignage* immer mehr das Attribut des Negativen an, wird zum Paradigma für alle aus der Sprache verdrängten, nicht assimilierbaren, nicht denkbaren, nicht sagbaren Trauma-Schichten der Wirklichkeit. Folgerichtig kommt es nicht allein in der französischen Forschung zu einer immer deutlicheren Verengung des Kanons auf ganz bestimmte Holocaust-Texte.

Ein hemisphärischer Blick fördert nun seit den neunziger Jahren eine allmähliche Annäherung zwischen europäischen und amerikanischen Zeugnisstudien hervor, die sowohl die Holocaust-Forschung als auch die englischsprachige Lateinamerikanistik umfassen. Shoshana Felman und Dori Laub wagten sich in *Testimony. Crises of witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History* (1992) an eine neue Definition der testimonialen Erzählform, bei der sie klar an die französische These von seiner paradigmatischen Stellung innerhalb der modernen Literaturprozesse anknüpfen. Wenn Felman/Laub von dem "age of testimony" (Felman/Laub 1992: 5) sprechen, dann gehören zu diesem "Zeitalter" ebenso Vertreter der klassischen Moderne (Malarmé, Kafka, Camus u.a.) wie Autoren des Holocaust-Diskurses (Wiesel, Lanzmann) und die zahlreichen unbekannten Interviewpartner des *Fortunoff Video Archive for Holocaust Testimonies* in Yale. Ausgehend von einer grundlegenden "crisis of witnessing" nach den Holocaust-Ereignissen stimmen Felman/Laub mit Ricœurs konsequenter Absage an das juristische oder journalistische Zeugnis Konzept als "report facts" (Felman/Laub 1992: 7) überein, das einem Aussage-wahrheiten verbürgenden Sprechakt entspricht. Am Gegenpol zu dieser "familiar notion" bekräftigt der performative Akt des Zeugnisab- legens auch bei Felman/Laub die Unmöglichkeit eines "normalen" und damit vollständigen Verstehens traumatischer Ereignisse und Grenzerfahrungen. *Témoignage* vermittelt ebenso ein Wissen, das jenseits unserer konventionellen Auffassungen, eben nur testimonial und nicht in anderer Weise tradierbar ist. So bedeutet für Felman/Laub testimoniales Schreiben die fortwährende Erschütterung aller intellektuellen Sicherheiten und dahinter wirkenden Wahrnehmungs- und Denkgewohnheiten:

[...] we underscore the question of the witness, and of witnessing, as nonhabitual, estranged *conceptual prisms* through which we attempt to apprehend – and to make tangible to the imagination – the ways in which our cultural frames of reference and our preexisting categories, which delimit and determine our perception of reality have failed [...] (Felman/Laub 1992: XV).

In dieser unentwegten, verstörenden und verunsichernden Wirkung ist ein Konzept des Testimonialen zu erkennen, das eine Gattungsperspektive nur im Sinne von "transgénero" (Steimberg) zulassen kann, wie in den Debatten um das Melodramatische von einem die verschie-

densten Erzählformen und Diskursen übergreifenden “mode of excess” die Rede ist (Brooks 1995). “Transgénero” meint für Felman die überraschende Einsicht, “how testimony is indeed pervasive, how it is implicated – sometimes unexpectedly – in almost every kind of writing” (Felman/Laub 1992: 7). Diese nicht endende Beunruhigung von Autor und Leser offenbart für die Amerikanerin schließlich “the political dimension of oppression and the ethical dimension of resistance” (Felman/Laub 1992: 12) in der testimonialen Erzählgeste. *Testimony* wird auf diese Weise endgültig zum radikalen Kulminationspunkt einer Moderne-Ästhetik, die sich selbst ständig in Frage stellt und die gerade deshalb einen besonderen ethisch fundierten Appell an Schreibende wie Leser herausfordert.

3. Der Zeuge als Dauerrebell: Die periphere *Testimonio*-Debatte

In hemisphärischer Sicht sind erste Berührungspunkte zwischen französischen und amerikanischen Zeugnisdebatten deutlich geworden. In gleicher Weise werden allmählich die Gründe sichtbarer, warum sich die peripheren *estudios testimoniales* nur zögernd den epistemologischen Standorten des Zentrums angenähert haben. Im Gegensatz zu den weitgehend linksgerichteten Lateinamerikanern hatte keiner der führenden europäischen Zeugnistheoretiker ernsthaft an die Realisierbarkeit einer antibürgerlichen Gesellschaftsalternative geglaubt. So musste die nach 1989 völlig veränderte politische Weltsituation ganz unterschiedliche Auswirkungen auf die jeweiligen Forschungen haben. Für die *Testimonio*-Theorie bedeutete 1989 ganz einschneidend das Ende einer ganzen Ära. Sehr entschieden erklärte Georges M. Gugelberger das *testimonio* zu einem “product of ‘disciplinary fantasy’” (Gugelberger 1996: 17). Interessanterweise fordert derselbe Autor nicht allein “a more self- and metacritical spirit” (Gugelberger 1996: 1) in den lateinamerikanistischen *testimonial studies*. Er nimmt als einer der ersten Theoretiker den Dialog mit Felman/Laub auf und rückt so *testimonio* und *témoignage* näher aneinander. Zunächst merkt er richtig an, dass ein tiefer gehendes Verständnis von Zeugnis gerade durch Verallgemeinerungen wie “age of testimony” nur zu trügerischen Sammelbegriffen wie “testimonial literature” oder “testimonial discourse” verführen. Wichtig sind ihm vielmehr grundsätzliche Unterschiede zwischen peripheren und europäischen Zeugnisformen, die

hier erstmals in einer hemisphärischen Sicht zusammen geschaut werden:

Most certainly we do not wish to identify Holocaust testimonies, which are basically documentary, with the testimonio that wants to effect change and is quite different from documentary writing. The one has no audience, or perceives its audience as having vanished apocalyptically, while the other definitely lives from the hope and will to effect change or at least raise consciousness (Gugelberger 1996: 4).

Dieses Zitat ist in zweierlei Hinsicht aufschlussreich: Gerade Gugelbergers Aussage über Felmans Zeugnis-Konzept als "basically documentary" verrät durchaus noch jene "pauschalisierte Sichtweise", von der Silke Segler-Meißner spricht. Doch zeichnet sich hier bereits eine neue dialogische Öffnung auf den Vergleich der beiden Zeugnistypen und ihren unterschiedlichen Wirkungsabsichten ab. Während für ihn der europäische eher "apocalyptically" orientiert ist, bleibt der andere lateinamerikanische nach wie vor "from the hope and will to effect change" (Gugelberger 1996: 4) bestimmt. Eine solche vergleichende Sicht ist jedoch erst dann möglich geworden, als sich die bisherige theoretische Sicht auf scheinbar diametral entgegengesetzte Entwicklungen der "zentralen" und "peripheren" Zeugnisformen als trügerisch erweisen musste.

Mit dem *Cimarrón* war in Lateinamerika seit den siebziger Jahren der rebellierende Entrechtete der Kolonialzeit zum Sinnbild des Zeugen schlechthin geworden. Er stand für den Zeitgeist einer Epoche, die nicht allein von der Umkehr der Verhältnisse von "Dritter" und "Erster Welt" überzeugt war: "Europa está fatigada. América está ávida de acción" (Barnet 1983: 12). Die Intellektuellen gingen in dieser Epoche von einem marxistisch oder christlich begründeten Glauben an die realen Möglichkeiten objektiver gesellschaftlicher Konfliktlösungen oder an die moralische und intellektuelle Erneuerungskraft von *pueblo* und seiner Kultur aus. In der ersten euphorischen "kubanischen" Phase wurden bei der Preisvergabe der "Casa de las Américas" sehr unterschiedliche Formen von *literatura testimonial* aufgewertet: Memoiren, Tagebücher, Guerrilla-Berichte, Chroniken. Die *estudios testimoniales/testimonial studies*, wie sie seit den achtziger Jahre einen wichtigen Bereich spanisch- und englischsprachiger Lateinamerikanistik bildeten, haben jedoch vor allem eine spezifische Variante von *testimonio* kanonisiert. Die Interpreten von *Cimarrón* und *Menchú*

haben dabei eine traditionell juristische Zeugnisauffassung wiederbelebt, in der das Wahrheitsgebot und die Authentizität des doppelstimmigen Zeugnisablegens erneut an die aufgezeichnete Nachprüfbarkeit der Aussagen gebunden wurde, an “la ascunción del valor de verdad de los hechos” (Prada Oropeza 1986: 13). Gleichzeitig wurde hier eine aus dem bürgerlich-kolonialen Geschichtsdiskurs bislang ausgeschlossene “Wahrheit” der sozial und rassisch Unterdrückten bekräftigt. Es ging dabei gleichermaßen um die erstmals erschlossene “otra cara de la medalla” (Barnet 1983: 27) bürgerlicher Geschichte, es ging auch um eine entdeckte geschichtsverändernde Macht der unteren Schichten.

Zum Klingen gebracht wurden diese Stimmen der bisher diskurslos gebliebenen Anderen durch die neue Form einer Autobiographie. In ihr kam, wie später Theoretiker immer und immer wieder hervorhoben, eine emotionale “ethics” und “poetics of solidarity” (Moreiras 1996: 206) zwischen politisierten Intellektuellen und populären Gesprächspartnern zum Ausdruck. Zu diesen Berufsautoren gehörten Schriftsteller wie Philosophen. Bekannt ist die überragende Bedeutung, die Lévinas’ und Ricœurs ethische Hermeneutik und ihre Ideen vom Anderen für die *filosofía de la liberación* eines Enrique Dussel besessen haben. Anders als Lévinas gibt der Argentinier jedoch der Ausschlusslogik ein historisches Gesicht, eben dasjenige des Kolonialprojektes, und dem Anderen ebenfalls einen konkreten Namen: Er ist der Arme und Hungernde als mestizischer, schwarzer und indianischer Bauer, Tagelöhner, Arbeiter. Aber der Begriff der Befreiung deutet bei Dussel nicht auf eine marxistische Revolutionstheorie, obwohl er bis zu *El último Marx* (1990) immer wieder die Annäherung an marxistisches Denken gewagt hat. Sein Ethos ist christlich bestimmt, sein Gerechtigkeitsempfinden ist im Grunde wie bei Lévinas metaphysisch bestimmt und ist gleichzeitig nicht von der Dringlichkeit der Lebensveränderungen der Anderen zu trennen. Ob nun *a priori* in christlicher Zuversicht verwurzelt oder durch marxistischen Geschichtsoptimismus bekräftigt: Die Solidarität zwischen einer ethisch und politisch engagierten Elite und dem populären, marginalisierten, subalternen Anderen bleibt in Lateinamerika eine grundlegende Denkvoraussetzung für alle Entwürfe eines testimonialen “theoretical framework” (Pratt 2001).

Im historischen Rückblick treten einige Besonderheiten dieser Theoriesuche schärfer hervor: So hat die Wiederkehr von Militärdiktaturen im *Cono Sur* der siebziger Jahre eine Flut von Zeugnissen hervorgebracht, sei es von überlebenden Opfern der chilenischen Lager (Hernán Valdés), sei es von argentinischen wie uruguayischen Verfolgten (Galeano, Rodolfo Walsh, Rosencof). Aber für die lateinamerikanistischen Zeugnisstudien wurde nicht das passive Opferbild eines “*homme lazaréen*” von theoriebildender Bedeutung. Die Folter- und Opferberichte dieser Überlebenden waren für die Theoriebildung nur dann von Bedeutung, wenn die Erzählung des eigenen Traumas zum “*heroísmo del desnudamiento personal*” umgewertet werden konnte, der trotz drohendem Identitätsverlust “*deviene estímulo de la esperanza*” (Jara 1986: 1).

In dieser repressiven Phase lateinamerikanischer Geschichte kamen sich lateinamerikanische und europäische Debatten indirekt insofern näher, als das *testimonio* nicht länger allein für “*la experiencia crucial de la fractura y del cambio*” (García 2003: 22) stand, sondern nun für Geschichte als Katastrophe, als “*estado de emergencia*” (Yúdice 1992: 221). Georges Yúdice hatte schon 1992 Nähe und Unterschiede des *testimonio* gegenüber den Holocaust-Erzählungen hervorgehoben: “*El Holocausto subvierte toda posibilidad de un discurso referencial; se trata de una experiencia allende el conocimiento y la creencia.*” Von der sich hier abzeichnenden Nähe von Holocaust-Zeugnis und postmoderner “*écriture-experiencia de límites*” (Yúdice 1992: 214, 217) wird das *testimonio* deutlich abgesetzt. Das *testimonio* ist vielmehr von einer “*responsabilidad de la enunciación*” (Yúdice 1992: 214) getragen, die der jeweils Andere als Erzähler oder als zuhörender *compilador* niemals allein für sich trägt. Was das lateinamerikanische und das französische Zeugnis voneinander trennt, ist nicht in erster Linie die Einzigartigkeit der erzählten Vorgänge. Es ist die Fähigkeit von *testimonio*, trotz aller historischen Negativerfahrungen “*to induce solidarity at the service of the social emancipation of the subaltern*” (Moreiras 1996: 221).

Kein Text wurde deshalb so kanonisiert wie *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Das Lebensbeispiel der Menchú als Zeugin und Überlebende eines Genozids an der Quiché-Gemeinschaft und damit an ihrer Familie und als christlich gesinnte Aktivistin des indianischen Widerstands – war ideal geeignet, bestimmte angebe-

lich gattungsbestimmende Merkmale des *testimonio* noch einmal zu bestätigen und gleichzeitig in entscheidender Weise zu differenzieren. Da waren seine solidaritätsstiftende Macht des Testimonialen, die Rigoberta Menchú in ihrem Pariser Gespräch mit der Anthropologin Elizabeth Burgos ganz bewusst steuerte, sein Charakter als “acto comunitario de lucha por la sobrevivencia” (Yúdice 1992: 214). Da waren auch die neuartige Erzählautorität und die deutliche “conciencia” der Erzählerin, wenn sie am Buchende bestätigt: “Sigo ocultando mi identidad de indígena” (Menchú 1983: 377). Hervor trat nun das Zeugnis als eine überaus konfliktreiche Konstruktion, die dann in den neunziger Jahren endgültig als eine “of an illusory copresence between heterogeneous enunciative positions grounded in coexclusion” entlarvt worden ist (Williams 1996: 252). Noch bevor die Zeugnis-klassiker des *testimonio* in den Mittelpunkt heftiger Polemiken rückten, verdeutlichen schon zu Beginn der neunziger Jahre kritische Stimmen wie die von Elzbieta Sklodowska die problematischen Seiten einer solidarischen Hermeneutik. Insbesondere durchschaut sie Barnets scheinbar naive Annahme der “posible existencia de un terreno común, una convergencia de intereses por encima de las diferencias” (Sklodowska 1992: 116) mit seinem populären Interviewpartner Esteban Montejo. Jenseits ideologischer Lesarten sucht sie im *testimonio* “los distintos de su conflictividad interna” (Sklodowska 1992: 5) aufzuspüren, vor allem den Konflikt zwischen expliziter Poetik (*novela testimonio*) und impliziter Poetik (Oralität) und den daraus folgenden entgegengesetzten Glaubwürdigkeitsstrategien von Montejo und Barnett. Besonders verdächtig erscheint ihr der nachdrücklich, durch Buchlektüre und Archivbesuch bekräftigte Wahrheitsanspruch des *gestor* (“revelar la otra cara de la medalla”). Hinter ihm vermutet sie jenes Foucaultsche “Ausschlussverfahren” (Foucault 1991: 16) anderer Wahrheiten. Dass sie diese mit Recht hinter den “silencios” und “capítulos fantasmas” (Sklodowska 1992: 140) des Textes vermutete, sollten fünf Jahre später die Archivfunde des Historikers Michael Zeuske bestätigen (Zeuske 1997; Walter 2000).

Der beständige Kämpfer, der niemals Opfer sein wollte – “[...] no quiero morirme, para echar todas las batallas que vengan” (Barnet 1966: 212) – offenbart sich zum einen als Ideologem der Kubanischen Revolution, das von Glaubenswahrheiten getragen wird, und als ein zeitloser poetischer Mythos. Aus den aufgefundenen Archivquellen

trat ein Esteban Montejó als kleiner Landbesitzer und Komplize zweifelhafter Politiker und sogar künftiger Diktatoren wie Gerardo Machado (Zeuske 1997: 271-272) hervor, oder wie es Barnet heute sieht: "a victim of corruption [...] of his own history [...] of his legend" (Barnet 1997: 285). Wenn Barnet das angepasste, listige, soziale Überleben Montejós als "grey, murky life" (Barnet 1997: 284) abwertet, dann ist dieses Urteil weniger wichtig für das Mythenbild des *Cimarrón*, wohl aber für eine komplexe Gesichtssicht. Noch einmal wirft es ein beredtes Licht auf Rhetorik und Ausschlussmechanismen der emotional bekräftigten "poetics of solidarity".

Der andere kanonisierte Text wurde ebenfalls von den Folgen der epistemologischen Krise nach 1989 nicht verschont. Als der Anthropologe David Stoll in *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (1990) die Nachprüfbarkeit und damit den Wahrheitsgehalt vor allem der dramatischsten Episode des Buches – die Ermordung von Rigobertas Bruder – durch Archivrecherchen und Interviews anzweifeln konnte, wurde diese Krise allen Beteiligten besonders eindringlich bewusst. Leicht war es, Stoll ein traditionell juristisches Modell des Zeugnisses als Wahrheitsaussage nachzuweisen, das längst durch die Holocaust-Forschung neu definiert worden war. Aber der "anderen Authentizität" des *testimonio*, die eben allzu lange allein durch eine "poetics of solidarity" (Moreiras 1996) ausreichend begründet schien, fehlte nun ein "theoretical framework", das der radikalen Infragestellung aller bisherigen idealisierten Konstruktionen eines "Third-World-Subject" und seiner Widerstandsmacht standhalten konnte.

Stolls Kritik galt nicht den problematischen Eingriffen von Herausgeberin Elizabeth Burgos, sondern ausdrücklich den Erzählverfahren der Zweitautorin Rigoberta Menchú. Sie richtete sich auch nicht gegen ihren "epic narrative", hinter dem sich ein von Stoll nicht angezweifelter Erzähltalent verbarg. Was Stoll vielmehr bezweifelte, war der Zeugenstatus der Menchú wie überhaupt der testimoniale Gestus des Buches: "May be it is time to liberate *I, Rigoberta Menchú* from the category of testimony" (Stoll 2001: 404). In der Gegenkritik der *Controversy* gegen Stoll wurde auffällig oft auf den Vergleich mit dem Holocaust-Zeugnis zurückgegriffen. Auf Stolls Infragestellen des Testimonialen entgegnet der Maya-Nachfahre und Anthropologe Victor D. Montejó: "[...] to imagine the recent Holocaust as an epic?"

(Montejo 2001: 390). Losgelöst von Emanzipationsutopien des populären und ethnisch Anderen, werden die noch ungeklärten Fragen nach dem epistemologischen Status der Zeugniserzählerin in die Nähe der Konzepte von *témoignage* und *testimony* gerückt. Um Rigobertas Text ebenso aus der kritikwürdigen idealistischen Inszenierung der "fetichization" (Stoll) wie aus einer passiven Opferrolle herauszulösen, wird die Wahrheitsfrage nicht länger an das Pathos von Widerstand und Veränderungswillen gebunden, sondern an Trauma und Verantwortung der Überlebenden.

Auch John Beverley, seit der kubanischen Debatte einer der wichtigsten Theoretiker der *testimonial studies*, wendet sich in seiner Antwort auf die Thesen von David Stoll ausdrücklich dem Felmanschen Zeugniskonzept zu. In ihm hat das Bezeugen von "historical truth" nichts gemein mit einem unmöglich gewordenen Nachweis der empirischen Fakten, sondern wird vielmehr als ein "breakage of a framework" (Beverley 1996: 206) ausgelegt. Rigoberta Menchú aber erwächst aus der erzählerischen Bewältigung solcher Grenzerfahrungen ein eigener und besonderer "kind of epistemological authority", der ihr ermöglicht, "[...] to negotiate its conditions of truth and representativity" (Beverley 2001: 228, 233). Hinter der eigenen solidarischen Hinwendung beginnt nicht allein Beverley, das geheime Überleben von kolonialen Konzepten eines letztlich doch unselbständig gebliebenen Zeugen als "native informant" und einer vorausgesetzten Teilung der Welt in Peripherie und Zentrum klar und endgültig aufzudecken. Rigoberta Menchú ihrerseits hat in einem Interview die hinter der "poetics of solidarity" verborgene Autoritätshierarchie klar auf den Punkt gebracht: "Lo que si efectivamente es un vacío en el libro es el derecho de autor [...]" (Brittin/Dworkin 1993: 214). John Beverley kommt folgerichtig auf eine illusionslose Diagnose: "[...] the moment of testimonio is over" (Beverley 1996: 280). Neben der Ausweitung des Forschungsgegenstandes *testimonio* und damit derjenigen Texte, die Grundlage eines umfassenden "theoretical framework" bilden können, wird gleichermaßen der ethische Impuls zum Zeugnis ablegen neu geprüft. Was für Georges Gugelberger nach allen epistemologischen Erschütterungen als testimonialer Erzählimpuls bleibt, ist "a nomadic and homeless genre with the hope for solidarity and community not only in Latin America" (Gugelberger 1996: 11). Andere Forscher der *estudios testimoniales* dagegen halten an den ursprüngli-

chen philosophischen und ethischen Grundlegungen einfach fest. So gesteht Gustavo García noch im Jahre 2003: “Para una aproximación ideológica al discurso testimonial hago uso de algunas categorías marxistas y postulados de la teología de la liberación” (García 2003: 15). War mit dem Aufstieg der Metapher des Postkolonialen den *testimonial studies* die selbstkritische Offenlegung idealistischer oder gar essentialistischer Sedimente in ihrer “hermeneutic of solidarity” (Moreiras 1996: 202) möglich geworden, so wird diese Chance von den heutigen *testimonialistas* offenkundig sehr unterschiedlich genutzt.

Wenden wir uns zum Schluss einer hemisphärisch geweiteten Sicht auf die Peripherie der frankophonen Literaturen zu, so fällt sogleich auf, dass der Begriff “postcolonialism” in der Frankophonieforschung deutlich als “notion adversative” und als “terme caduc” abgewertet wird (Bessière/Moura 2001: 10). Zusammengehalten durch den in der Metropole wie in den ehemaligen Kolonien gemeinsamen Sprachgebrauch sollte seit den siebziger Jahren in der Frankophonie ein Konstrukt entstehen, das Nationalliteratur und Frankophonie zu einer Polyphonie von Literaturstimmen verschmelzen konnte. Solche augenfälligen Besonderheiten der frankophonen Theoriedebatten konnten das Konzept des Testimonialen nicht unberührt bleiben lassen.

4. “Ne pas trahir l’écoute” – der frankophone Zeuge des Zeugen

Ich hatte schon zuvor nach der Geste des Zeugnisablegens bei Tahar Ben Jelloun gefragt. Allein schon die Formulierung “ne pas trahir l’écoute” rückt Ben Jelloun in die Nähe einer antikolonialen Haltung der *Testimonio*-Autoren. Nicht so sehr eine eigene Opferperspektive wird hier allerdings suggeriert. Vielmehr sollen Erfahrungen und Erzählbedürfnisse derjenigen bezeugt werden, die nicht über eine eigene Sprache und einen eigenen Diskurs zum Sagbarmachen verfügen. Die Nähe von Ben Jellouns “témoigner” und Camus’ frühem Bekenntnis zur Pflicht des *aveu* ist bislang nur selten thematisiert worden. Wohl aber hat er selbst einen der Ursprünge seines eigenen *Témoignage*-Konzeptes in der Auseinandersetzung mit westlichen Intellektuellen wie Paul Bowles verdeutlicht. Der Amerikaner hatte seit Anfang der fünfziger Jahre marokkanische Straßenerzählungen zu sammeln be-

gonnen. Dabei war er auf den später berühmten Mohamed Choukri gestoßen; seine ihm mündlich auf Spanisch erzählte Autobiographie *Le pain nu* erschien 1964 in Bowles' Übersetzung (Sigge 1997: 41ff.). Nur wenige Jahre später bezeichnet Jelloun in einem Zeitungsartikel dieses Übersetzungsverfahren als "un technique du viol" (Ben Jelloun 1972: 21). "Viol" – allein schon das Wort entlarvte die implizite Aussage in Bowles' Tätigkeit, dass eben nur die westlichen Berufsautoren in der Lage wären, die außereuropäischen Traditionen für eine ungewisse Zukunft zu bewahren. Aber Ben Jelloun ging viel weiter:

Bowles, attribuant au récitant le status d'auteur [...] veut saisir le réel de l'intérieur en se faisant doubler par un autochton de service cette littérature bâtarde [...] le marocain, le Tangérois en l'occurrence, ne peut se reconnaître dans cette image trompeuse et folklorique de la réalité (Ben Jelloun 1972: 21).

Dieser Verrat am Zuhören, den Bowles als Wahlmarokkaner ohne Arabischkenntnisse und ohne Tiefenwissen um die kulturellen Codes des Landes zwangsläufig an seinem "Informanten" begehen muss – von welchem Standort aus wird er eigentlich so polemisch freigelegt? Als Ben Jelloun im Jahre 1972 den Streit mit dem Amerikaner auflöste, hatte er bereits Paris als seinen Lebens- und Schreibort gewählt. Eine der führenden Theoretikerinnen der *postcolonial studies*, Gayatri Chakravorty Spivak, hat in *A Critique of Postcolonial Reason* (1999) die konfliktreiche Position dieser postkolonialen Emigranten in den Metropolen beleuchtet, die gefährvolle Gratwanderung zwischen der selbst begründeten Autorität als "custodian of decolonisation" und den realen Möglichkeiten eines Dialogs mit dem fernen "native informant": "Elite 'postcolonialism' seems to be as much a strategy of differentiating oneself from the racial underclass as it is to speak in its name" (Spivak 1999: 358). Wie schon zuvor angedeutet, hat der frankophone Schriftsteller Ben Jelloun zwar die eigene Stellung weniger unter dem Etikett des Postkolonialen gesehen, wohl aber ihre inneren Konflikte durchschaut.

Bereits seit Anfang der siebziger Jahre ein gefragter Kolumnist in *Le Monde*, hat er seine Sonderstellung klar erfasst: "Ils me considéraient jamais un immigré, mais comme un Français assimilé" (Ben Jelloun 1984: 51-52). So geht seine heftige Kritik an der typisch westlichen Vereinnahmungstechnik außereuropäischer Kulturen durchaus einher mit einer ironisch gebrochenen Sicht auf den Zwiespalt zwi-

schen dem “spécialiste’ de l’immigration” (Ben Jelloun 1984: 9) und der nur bescheiden bewerteten Aussagekompetenz als *native informant*. Weit entfernt von einer selbstsicheren Hermeneutik der Solidarität gegenüber dem populären Anderen seines Heimatlandes, hat Ben Jelloun in Frankreich überdies die von Lévinas und Ricœur aufgezeigte Krise der Zeugenschaft verinnerlicht.

In *Hospitalité française* (1984) entwirft er – Ideen von Lévinas, Ricœur und Derrida sowie einem arabischen Umgangscodex aufnehmend – eine interkulturelle Ethik. Schon der Begriff der “hospitalité” bedeutet ein Plädoyer für “une France multiraciale, enrichie par le métissage des visages et des cultures” und gegen ihre rassistischen und xenophobischen Dunkelseiten (Ben Jelloun 1984: 194). In seinem Erzählwerk zeigt sich dagegen die Krise der Zeugenschaft als ein nicht lösbarer Widerstreit zwischen der ethisch motivierten Dringlichkeit, etwas zu verändern auf der einen Seite und dem fatalen, aus postmoderner Ästhetik geschöpften Bewusstsein einer “impuissance fondamentale de la parole poétique” (Novén 1996: 22-23) auf der anderen Seite. In *Postface/L’écriture* offenbart sich Ben Jelloun in diesem unentwogenen Widerstreit:

J’écris pour ne plus avoir de visage. J’écris pour dire la différence. La différence qui me rapproche de tous ceux qui ne sont pas moi, de ceux qui composent la foule qui m’observe et me trahit. Je n’écris pas *pour* mais *en et avec* eux (Ben Jelloun 1976: 191).

Dieses Schreiben “en” und “avec eux” inszeniert Ben Jelloun – anders als die *Testimonio*-Autoren – vor allem als ein fiktives Konstrukt des Zuhörens. Symptomatisch für seine testimoniale Poetik wird der Roman *L’écrivain public*, in dem er in die Maske des *katib* schlüpft. Das ist jener öffentliche Schreiber der marokkanisch-arabischen Städte, der immer “à l’écoute” derjenigen zu sein hat, die ihre Bedürfnisse als Analphabeten nicht selbst einzufordern vermögen. Wie ironisch Ben Jelloun diese Rolle inszeniert, zeigt die Äußerung einer unbekannten Frau, die dem hergereisten *katib* gegenüber äußert:

Je sais, nous ne parlons pas le même langage [...] Nous ne savons pas lire. Nous ne savons pas écrire. Mais nous savons tellement de choses [...] je sais que [...] tu viens de temps en temps au pays et que tu essaies de rester en contact avec la terre et les visages (Ben Jelloun 1983: 173, 174).

Bei dem *katib* handelt es sich also um eine simulierte Begegnungssituation nicht mit verbürgten konkreten Personen, sondern mit "l'ensemble de la communauté maghrébine, voire arabe" (Novén 1996: 90).

Dem Anderen Gehör zu verschaffen wird im strikten Sinne kein referentielles, sondern ein hyperfiktives Bezeugen. Dieses fortwährende Spiel um die trügerische Wahrheit der Zeugenschaft kann Ben Jelloun umso meisterhafter inszenieren, je intensiver er in seine Poetik eine klassische arabische Tradition der Selbstfindung einbringt: die islamische Mystik. Der Sufismus bedeutet dem Marokkaner eine westlichen Religionsvorstellungen besonders nahe stehende, weil tolerante und individuell verinnerlichte Glaubensauslegung. Außerdem gilt ihm diese arabische Mystik als überaus poetisches Beispiel ekstatisch aufgeladener Zeugenschaft. Ganz ähnlich den Berichten von Holocaust-Überlebenden gehen im sufistischen *témoignage* überprüfbare Wahrheit und Selbsterfindung ununterscheidbar ineinander über.

In seinem Roman *Cette aveuglante absence de lumière* (2001) folgt Ben Jelloun jedoch erstmals dem authentischen Überlebensbericht des Häftlings Aziz Binebine im Wüstengefängnis von Tazmart, in dem er, nach einem fehlgeschlagenen Putsch gegen König Hassan II. von 1971, über zwanzig Jahre geradezu dahinvegetieren musste. Als der Roman im Jahre 2000 erschien, brach sogleich eine Zeitungspolemik zwischen Ben Jelloun und dem lebenden Zeugen Aziz Binebine aus. Unter den gegenseitigen Vorwürfen steht hier nur Ben Jellouns Umgang mit dem Zeugentext zur Diskussion, über den der eigentliche Zeuge kurz nach Erscheinen des Buches schreibt:

Dis moi s'il te plaît ne pourrais-tu insérer quelques lignes pour dire que c'est un roman tiré d'une histoire vraie. Mais que les personnages et les événements n'ont pas été respectés dans leur intégralité (Ben Jelloun/Binebine 2001: 5).

In der Tat hat Ben Jelloun das Überleben seines Helden ganz als Lehrbeispiel für die lebenserhaltende Macht sufistischen Glaubens ausgelegt. Nach Ben Jelloun hat Azis Binebine, was von ihm eben grundlegend bestritten wird, die Extremsituation allein durch ein völliges "détachement [...] que j'appellerai extase" (Ben Jelloun 2001: 164) bewältigt, "s'en éloignant pour ne pas être l'esclave de ses souffrances, de ses appétits et de ses délires" (Ben Jelloun 2001: 189). Auf eine poetisch intensive Weise wird in diesem Roman eine schein-

bar aus allen Zeitbezügen gefallene Ausnahmeexistenz heraufbeschworen, deren Leiden durch Kälte, Dunkelheit, Schmerz, Todesnähe fast körperlich nachzuspüren ist. Diese Augenblickbeschreibung ist von großer Eindringlichkeit, aber in der mystisch gedeuteten ZeuGENschaft rückt die verbürgte historische Erinnerung in eine seltsam unwirkliche Ferne.

So lässt er den Protagonisten als Gefangenen sagen: “Se souvenir, c’est mourir”, aber selbst der freigelassene Überlebende gesteht noch: “Je décidai de ne plus me souvenir” (Ben Jelloun 2000: 22). Aber der ganze Roman wäre doch ohne die Erinnerungsleistung des verbürgten Zeugen ungeschrieben geblieben. Der Zusammenhang zwischen der suggerierten Zeitlosigkeit der Todesnähe und dem wirklichen Überlebenden wird erneut als ein fiktives Konstrukt offenbar. Ein solcher inszenierter Widerspruch zwischen der Absage an das Ethos des Erinnerns und der tatsächlichen Strategie des Bezeugens bringt den Autor in deutliche Loyalitätskonflikte mit seinem noch lebenden Zeugen. Der Eindruck drängt sich auf, dass Ben Jelloun hier an die Grenze seines eigenen testimonialen Anspruchs gelangt ist, mehr noch: Als Zeuge des Zeugen tritt Ben Jelloun hier durchaus nicht im Sinne von “essayer de ne pas trahir l’écoute” bescheiden hinter der realen Opferperspektive des Anderen zurück.

Ben Jellouns überragende Präsenz in der literarischen Öffentlichkeit Frankreichs hat die Wirkungsgeschichte anderer ZeuGENaussagen von Tazmamart erheblich erschwert. Ein Beispiel gibt Ahmed Marzouki in *Tazmamart. Cellule 10* (2000). Marzouki bestätigt durchaus die therapeutische Rolle des Koran, wie überhaupt des Geschichtserzählens beim Überleben – ein zentraler Aspekt der gesamten Zeugnisdebatte – doch nehmen solche Beschäftigungen bei ihm keineswegs die Dimension mystischer Entrücktheit an: “[...] nous connaissons tous le coran par cœur, mais nous décidâmes de replacer les études coraniques par le jeu d’échecs. Mais dans quelles conditions!” (Marzouki 2000: 131). Überhaupt zeigt Marzoukis Zeugnis den Abstand zwischen Ben Jellouns testimonialen Experiment und realen Praktiken einer populären Selbstbehauptung, die unter extremsten Bedingungen auf Listen, Finten, Humor und vor allem auf praktische Solidarität setzt:

On verra plus tard les ruses et astuces infinies auxquelles nous recourûmes pour tromper la vigilance, acheter le silence ou gagner la confiance

de ces sous-officiers illettrés [...] Malgré tout, chacun était sensible aux arguments des autres (Marzouki 2000: 151).

Für einen erneuten hemisphärischen Blick auf die internationalen Zeugnisdebatten um “the lack of interpretative and ethical frameworks” des Testimonialen gewinnen auch die offenkundig gewordenen Widersprüche um die frankophone Geste des Testimonialen eine besondere Bedeutung.

5. “The moment of testimonio is over?” Ein Ausblick

In einem hemisphärischen Überblick sind Annäherungen und autonome Parallelentwicklungen in den Zeugnisdebatten offensichtlich geworden. Zutage gefördert wurde die übergreifende Einsicht in einen “lack of interpretative and theoretical frameworks” (Pratt 2001). Er betrifft nicht so sehr die Theoriebemühungen in den unterschiedlichen Zeugnisforschungen, sondern den Mangel an einer übergreifenden Epistemologie sowohl für traditionelle wie moderne, europäische und periphere Zeugnisformen. Ebenso deutlich treten die jeweils direkt oder indirekt thematisierten Auswirkungen des welthistorischen “im-passe” nach 1989 auf die Theoriedebatten zutage, selbst wenn die Reaktionen auf den “Wendepunkt” sehr unterschiedlichen inneren Logiken folgten. Hemisphärisch betrachtet stellen jedoch die tatsächlich eingesetzten Annäherungen sowie das transkulturelle Phänomen des Testimonialen die gängige diskursive Scheidung in Peripherie und Zentrum durchaus in Frage. “Wendepunkt” bedeutet auch das Ende einer bestimmten Ära. “The moment of testimonio is over”, verkündet John Beverley und zielt auf eine bestimmte “poetics of solidarity”, die sich gleichermaßen als politische wie epistemologische Illusion erwiesen hat. Felmans “age of testimony” bezieht sich dagegen auf den gewandelten Status des Zeugnisablegens innerhalb der heutigen Moderne-Ästhetik. Felman gilt die erzählende Bewältigung von Grenzerfahrungen – ganz gleich in welcher literarischen Gattung vollzogen – als Paradigma dieser Ästhetik, die das Literarische an der Grenze des Traumatischen ansiedelt. Aus der Sprache verdrängt, trägt *testimony* eine tiefinnere, niemals Aussageform annehmende Wahrheit und ethische Verantwortung in sich. Deutlich wird hier der tiefer liegende Zusammenhang zwischen einer “crisis of witnessing” und einer generellen “Krise des Urteils” der Postmoderne. Nach Karlheinz Barck

zeigt sich diese Krise in einer vor allem von François Lyotard vollzogenen Neudeutung des ästhetischen Urteils "als Nichtübertragbarkeit ins Moralische, Politische, Rechtliche" markiert (Barck 2000: I, 311).

Hier nun offenbart sich die paradoxe Stellung der Zeugnisforschung innerhalb der heutigen Modernedebatten. Sowohl für Ricœur wie für Gugelberger, Felman und Ben Jelloun tragen *témoignage*, *testimony*, *testimonio* unverkennbar einen ethisch-politischen Appellcharakter. Bei Felman liegt diese Dimension in der unentwegten Verfremdung und Infragestellung aller Wahrnehmungs- und Denkgewohnheiten ("nonhabitual, estranged *conceptual prisms*"), für Gugelberger bleibt *testimonio* trotz aller epistemologischen Erschütterungen "a nomadic and homeless genre with the hope for solidarity" (Gugelberger 1996:11). Und für Ben Jelloun unterscheiden sich afrikanische Autoren von ihren westlichen Kollegen dadurch, dass sie sich eben nicht erlauben können, "d'écrire n'importe quoi, de cultiver une subjectivité totale" (Nicolini 1987: 67). Mit dieser Entgegensetzung werden allerdings fast alle an der *Témoignage*-Debatte beteiligten Autoren, voran Albert Camus, in eine irreführende Typologie eingesperrt.

Beverley fügt seiner Diagnose bezeichnenderweise hinzu: "Not [...] *testimonio* as such: that will go on [...]" (Beverley 1996: 280). Im Grunde können wir immer noch auf Beverleys *Testimonio*-Definition von 1989 zurückgreifen, wenn wir sie von einem ungültigen ideologischen Gerüst befreien:

The situation of narration in *testimonio* has to involve an urgency to communicate, a problem of repression, poverty, subalternity, imprisonment, struggle for survival [...] implicated in the act of narration itself (Beverley 1996: 26).

Einmal mehr werden hier die Berührungspunkte mit Camus' Impuls zum "aveu" sichtbar.

Die heutige Ablösung der testimonialen durch eine fiktive Holocaust-Bewältigung, wie sie die Generation der Nicht-Beteiligten vollzieht, hat in die europäische Theoriediskussion neue und folgenreiche Aspekte gebracht. Sie betreffen das Hinterfragen dessen, was wir in Zukunft, jenseits vergangener Utopien und politischer Illusionen, jenseits von postmodernen oder postkolonialen Inszenierungen, unter dem Testimonialen verstehen werden, wo der Ort für den Gestus des Zeugnisablegens innerhalb anderer Erzählformen in Zukunft sein wird. Für die lateinamerikanistischen *testimonial studies* wirkt in der

gegenwärtigen Übergangssituation vielleicht Alberto Moreiras' Vorschlag am überzeugendsten, wenn er das *testimonio* in jener "twilight region" des Realen ansiedelt, "where the literary breaks off into something else, which is not so much the real as it is its unguarded possibilities" (Moreiras 1996: 195). Diese unentwegte Anstrengung, für solche "unguarded possibilities" von realen Katastrophen und Überlebenskämpfen eine sagbare Erzählung und vorstellbare Bilder zu finden, haben frühe Holocaust-Schreiber wie heutige Zeugen gemeinsam.

Silke Segler-Meißner hat auf den Widerstreit der Holocaust-Debatte unter Philosophen, Schriftstellern und Wissenschaftlern hingewiesen, die Robert Antelmes *L'espèce humaine* von 1947 als Beleg "entweder für die Theorie des Unsagbaren oder die Konstitution einer neuen realistischen Literatur" beanspruchen (Segler-Meißner 2003: 223). Allein Albert Camus' Nachdenken über das Zeugnisablegen könnte das Trügerische solcher Gegensätze verdeutlichen. Der ideologische Trick eines David Stoll, Rigoberta Menchús Erzählung den Zeugnischarakter abzusprechen, um sie im Reich der Epik zu belassen, ist leicht durchschaubar. Das Verhältnis von Testimonialen und Literarischem ist aber keinesfalls schon durchschaut oder gar umgedeutet, wie das frankophone Beispiel veranschaulicht hat. Überdies lassen die Theoretiker der Holocaust-Forschung die heutigen Dringlichkeiten testimonialer Erzählpraxis von Grenzerfahrungen außerhalb ihres Nachdenkens. Aber für die Generation derjenigen, die nicht mehr Augenzeugen vergangener Traumata sind, wohl aber Augenzeugen heutiger Katastrophen werden können, wird nun eine Aussage von Imre Kertész aus seinem *Galeerentagebuch* (1993) immer wichtiger: "Das Konzentrationslager ist ausschließlich als Literatur vorstellbar, als Realität nicht. (Auch nicht – und vielleicht sogar dann am wenigsten –, wenn wir es erleben)" (Kertész 1993: 253). Was aber wird hier eigentlich unter Literatur verstanden? Muss nicht die testimoniale Annäherung an die "unguarded possibilities" des Realen einhergehen mit einer Neudeutung des Literarischen?

Der hemisphärische Blick hat uns also nicht allein eine weltweite Verknüpfung unterschiedlicher narrativer und theoretischer Bemühungen ermöglicht, er legt vielmehr die tiefer liegende gemeinsame ethische Beunruhigung frei. Vielleicht ist Ottmar Ette diesen Dimensionen am nächsten gekommen, wenn er das Literarische als "nicht

nur lebensgestaltende, sondern auch lebensrettende Kraft" definiert und "die Fähigkeit von Literatur" hervorhebt: "[...] in den unterschiedlichsten kulturellen und sozialen Kontexten die dispersen Fragmente des Lebenswissens in ein Überlebenswissen zu verwandeln" (Ette 2004: 14). Innerhalb dieses Konzeptes von Überlebenswissen kann die erzählende Geste des Zeugnisablegens auf neue Weise verortet werden: Nicht länger als Beweis für eine "esthétique de l'inimaginable" die nach Aussage von Didi-Hubermann nur ein Beispiel für "une triviale esthétique négative" darstellt. Weitaus wesentlicher ist für ihn vielmehr der "pont entre l'esthétique et l'éthique" (Didi-Hubermann 2004: 202), den gerade testimoniales Erzählen zu schlagen vermag. Wenn Beverley seine Diagnose mit einer erneuten Frage beendet – "What is left today of the desire called testimonio?" (Beverley 1996: 282) – dann erfordert die Suche nach der angemessenen Antwort mehr denn je eine gemeinsame theoretische Auslegung der "enunciación de responsabilidad" (Yúdice 1992) im zukünftigen *témoignage*, *testimonio*, *testimony*.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1977): "Kulturkritik und Gesellschaft". In: (Ders.): *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Bd. 10, 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 11-30.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Baratta, Giorgio (2003): *Das dialogische Denken Antonio Gramscis*. Frankfurt/Main: Lang.
- Barck, Karlheinz (2000): "Ästhetik" und "Avantgarde". In: *Work in Progress: Ästhetische Grundbegriffe. Ein Historisches Wörterbuch in 7 Bänden*. Bd. 1, Stuttgart/Weimar: Metzler-Verlag
- (2002): "Ästhetik/ästhetisch". In: Barck, Karlheinz (Hrsg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 1, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 308-400.
- Barnet, Miguel (1966): *Biografía de un cimarrón*. La Habana: Instituto de Etnología y Folklore.
- (1983): *La fuente viva*. La Habana: Letras Cubanas.
- (1997): "The intouchable Cimarrón". In: *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* LXXI, 3-4, S. 281-289.
- Ben Jelloun, Tahar (1972): "Une technique du viol". In: *Le Monde* (09.06.), S. 21.
- (1980): "Postface/l'écriture". In: (Ders.): *Les amandiers sont morts de leurs blessures*. Paris: Librairie François Maspero, S. 191-192.

- (1983): *L'écrivain public*. Paris: Seuil.
- (1984): *Hospitalité française*. Paris: Seuil.
- (2000): "Papa, was ist ein Fremder? Gespräch mit meiner Tochter. Aus dem Französischen von Christiane Kayser". In: *rororo Taschenbücher*, 4. Aufl., Berlin: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- (2001): *Cette aveuglante absence de lumière*. Paris: Seuil.
- Ben Jelloun, Tahar/Binebine, Aziz (2001): "Un faux procès". In: *Maroc Hebdo International* 448, S. 5.
- Bessière, Jean, Moura, Jean-Marc (2001): *Littératures postcoloniales et francophonie*. Paris: Honoré Champion.
- Beverly, John (1996): "The Real Thing". In: Gugelberger, Georges (Hrsg.): *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham/London: Duke University Press, S. 266-286.
- (1996): "The Margin at the Center: On Testimonio". In: Gugelberger, Georges (Hrsg.): *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham/London: Duke University Press, S. 23-41.
- (2001): "What Happens when the Subaltern Speaks: Rigoberta Menchú. Multiculturalism, and the Presumption of Equal Worth". In: Arias, Arturo (Hrsg.): *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 219-237.
- Brittin, Alice/Dworkin, Kenya (1993): "Los indígenas no nos quedamos como bichos aislados, inmunes, desde hace 500 años. No, nosotros hemos sido protagonistas en la historia". In: *Nuevo texto crítico* VI, 11, S. 207-222.
- Brooks, Peter (1995): *The Melodramatic Imagination. Balzac, Henri James, Melodrama, and the Mode of Excess*. New Haven/London: Yale University Press.
- Camus, Albert (1947): *La Peste*. Paris: Gallimard.
- (1951): *L'homme révolté*. Paris: Gallimard.
- (1958): *Discours de Suède*. Paris: Gallimard.
- (1962): *Carnets I*. Paris: Gallimard.
- Cayrol, Jean (1950): *Lazare parmi nous*. Paris: La Baconnière/Seuil.
- Dana, Catherine (1998): *Fictions pour mémoire. Camus, Péric et l'écriture de la shoah*. Paris: L'Harmattan.
- Didi-Hubermann, Georges (2003): *Images malgré tout*. Paris: Minuit.
- Dussel, Enrique (1989): *Philosophie der Befreiung*. Berlin: Argument.
- Ette, Ottmar (2004): *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Felman, Shoshana (1992): "Education and Crisis, or the Vicissitudes of Teaching". In: Felman, Shoshana/Laub, Dori (Hrsg.): *Testimony. Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, S. 1-56.
- Felman, Shoshana/Laub, Dori (1992): *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. New York: Routledge.
- Ferro, Marc (2003): *Le livre noir du colonialisme. XVIe-XXIe siècle: de l'extermination à la repentance*. Paris: Laffont.

- Foucault, Michel (1991): *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/Main: Fischer.
- García, Gustavo V. (2003): *La literatura testimonial latinoamericana. (Re)presentación y (auto)construcción del sujeto subalterno*. Madrid: Pliegos.
- Guattari, Felix (1992): *Chaosmose*. Paris: Galilée.
- Gugelberger, Georges M. (1996): "Institutionalization of Transgression. Testimonial Discourse and Beyond". In: Gugelberger, Georges (Hrsg.): *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham/London: Duke University Press, S. 1-19.
- Hegel, G. W. F. (1986): "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". In: (Ders.): *Werke*. Bd. 12, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- (1995): *Introdução às lições histórica da filosofia*. Porto: Porto Ed.
- Jara, René (1986): *Testimonio y literatura*. Minneapolis, Minn.: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Kertész (1993): *Galeerentagebuch*. Aus dem Ungarischen von Kristin Schwamm. Berlin: Rowohlt.
- Lesch, Walter (1990): "Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. Emmanuel Lévinas im Kontext zeitgenössischer Versuche einer Fundamentalethik (Habermas, Lyotard, Derrida)". In: Mayer, Michael/Hentschel, Markus (Hrsg.): *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Gießen: Focus, S. 164-176.
- Lévi-Valensi, Jacqueline (1991): *La peste d'Albert Camus*. Paris: Gallimard.
- Lévinas, Emmanuel (1988): *Humanismus des Anderen*. Hamburg: Felix Meiner.
- Liesch, Burkhardt (1997): *Vom Anderen her: Erinnerung und Überleben*. Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Lyotard, Jean-François (1984): *Le différend*. Paris. Minuit.
- Mairhofer, Elisabeth (1999): *Das Absurde und die Würde des Menschen. Albert Camus' Denken im rechtsphilosophischen Zusammenhang*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft.
- Marzouki, Ahmed (2000): *Tazmamart. Cellule 10*. Paris: Gallimard.
- Mayer, Michael/Hentschel, Markus (Hrsg.) (1990): *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Gießen: Focus.
- Menchú, Rigoberta (1983a): *Me llamo Rigoberta Menchú*. Hrsg. von Elizabeth Burgos Debray. La Habana: Casa de las Américas.
- (1983b): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Hrsg. von Elizabeth Burgos Debray. Barcelona: Argos Vergara.
- Montejo, Victor D. (2001): "Truth, Human Rights, and Representation: The Case of Rigoberta Menchú". In: Arias, Arturo (Hrsg.): *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 372-391.
- Moreiras, Alberto (1996): "The Aura of Testimonio". In: Gugelberger, Georges M.: *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham/London: Duke University Press, S. 192-224.
- Nicolini, Elisabeth (1987): "Interview de Ben Jelloun". In: *Jeune Afrique* 1394, S. 65-67.

- Novén, Bengt (1996): *Les mots et le corps. Etude des procès d'écriture dans l'œuvre de Tahar Ben Jelloun*. Stockholm: Uppsala University.
- Prada Oropeza, Renato (1986): "De lo Testimonial al Testimonio. Notas para un deslinde del discurso testimonio". In: Jara, René/Vidal, Hernán (Hrsg.): *Testimonio y Literatura*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 7-22.
- Pratt, Mary Louise (2001): "I, Rigoberta Menchú and the 'Culture Wars'". In: Arias, Arturo (Hrsg.): *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 29-57.
- Rama, Ángel (1995): "Conversación en torno del testimonio". In: *Casa de las Américas* XXXVI, 200, S. 122.
- Ricœur, Paul (1955): *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- (1992a): "L'herméneutique du témoignage". In: (Ders.): *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, S. 107-139.
- (1992b): "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage". In: (Ders.): *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, S. 83-104.
- Ruchlak, Nicole (2004): *Das Gespräch mit dem anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Schubert, Katja (2001): *Notwendige Umwege. Voies de traverse obligées. Gedächtnis und Zeugenschaft in Texten jüdischer Autorinnen im Deutschland und Frankreich nach Auschwitz*. Hildesheim: Georg Olm.
- Segler-Meißner, Silke (2003): *Literatur und Zeugenschaft. Zu Darstellung und Interpretation der Shoah in Frankreich*. Stuttgart: Unveröffentlichte Habilitationsschrift.
- Sigge, Barbara (1997): *Entbehrung und Lebenskampf. Die Autobiographie des marokkanischen Autors Mohamed Choukri*. Berlin: Klaus Schwarz.
- Sklodowska, Elzbieta (1992): *Testimonio hispano-americano. Historia, teoría, poética*. New York: Peter Lang.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. London: Harvard University Press.
- Steimberg, Oscar (1993): *Semiótica de los medios masivos. El pasaje de los medios de los géneros populares*. Buenos Aires: Atuel.
- Stoll, David (1999): *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*. Colorado: Westview Press.
- (2001a): "David Stoll Breaks the Silence". In: Arias, Arturo (Hrsg.): *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 118-120.
- (2002b): "The Battle of Rigoberta". In: Arias, Arturo (Hrsg.): *The Rigoberta Menchú Controversy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. 392-410.
- Walter, Monika (2000): "Testimonio y melodrama: en torno a un debate actual sobre *Biografía de un cimarrón* y sus consecuencias posibles". In: Reinstädler, Janett/Ette, Ottmar (Hrsg.): *Todas las islas la isla. Nuevas y novísimas tendencias en la literatura y cultura de Cuba*. Frankfurt/Main: Vervuert, S. 25-38.

- Weigel, Sigrid (1999): "Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage. Die Geste des Bezeugens in der Differenz von 'identity politics', juristischem und historiographischem Diskurs". In: *Einstein Forum*. Jahrbuch. Berlin: Akademie Verlag, S. 111-132.
- Wenzler, Ludwig (1989): "Menschsein vom anderen her". In: Lévinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Felix Meiner, S. VII-XXVII.
- Williams, Gareth (1996): "The Fantasies of Cultural Exchange in Latin American Subaltern Studies". In: Gugelberger, Georges (Hrsg.): *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*. Durham/London: Duke University Press, S. 225-253.
- Yúdice, Georges (1992): "Testimonio y Conscientización". In: *Revista de crítica literaria latinoamericana* XVIII, 36, S. 207-227.
- Zeuske, Michael (1997): "The Cimarrón in the Archives: A Re-Reading of Miguel Barnet's Biography of Esteban Montejo". In: *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids* LXXI, 3-4, S. 265-279.